

# La nación argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos

Claudia Briones\*

## **Términos de referencia y propósitos**

Los festejos del Centenario de 1910 no buscaron hablar de las diferencias que surcaban la nación. A pesar de hechos y voces en disidencia, eran tiempos de apostar a una “educación patriótica” orientada a concretar los idearios de civilización, progreso y homogénea blancura que movían y seducían a las elites morales de una república censitaria. Lejos se estaba entonces de las razones y visiones que en 1810 llevaron a hacer traducción a tres idiomas indígenas de los decretos de una Junta de Gobierno que se reivindicaba criolla.

De cara al bicentenario, resulta tan central como urgente pensar dónde estamos hoy, cómo nos vemos y nos quisiéramos proyectar. En verdad, preguntarnos si se puede hablar de multiculturalismo en la Argentina parece anticipar que no se va a recrear ninguna de esas visiones y acciones que llevaron a pensar la Argentina primero como criolla –en tanto forma de ser españoles o descendientes de españoles en América– y luego como impolutamente blanca y europea. No obstante, resulta evidente que algunos argumentos que aún se escuchan y las contradictorias perspectivas que anticipan son herederos de ambos momentos. Pero vayamos por partes, fijando primero algunos conceptos y puntos de partida, para estar luego en condiciones de explorar los pesos y efectos de ciertas continuidades y transformaciones.

\* Antropóloga, Profesora de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora del CONICET.

Hace unas décadas la palabra multiculturalismo se ha puesto de moda, aunque es menos evidente qué es lo que quiere decir. Así hablar de “sociedades multiculturales” suele remitir a dos cosas bien distintas. Por un lado, la idea de sociedad multicultural remite a la mera descripción de convivencias en contextos caracterizados por mostrar heterogeneidades culturales. Por el otro, se rotula como sociedades multiculturales a aquellas con ordenamientos basados en políticas estatales de gestión explícita de su diversidad interior. Como de ninguna manera hay una correspondencia necesaria entre ambas cosas, algunos proponen llamar multiculturalidad a lo primero y multiculturalismo a lo segundo.

Si pensamos entonces en una primera plataforma donde apoyarnos para abordar un campo complejo, podríamos empezar diciendo que la multiculturalidad siempre ha sido una característica de Argentina, como suele serlo para la mayor parte de los países. A su vez, si lo pensamos en términos de multiculturalismo como reconocimiento de diferencias gestionadas estatalmente en términos de producción de políticas diferenciadas para alojar la diversidad de su ciudadanía, diríamos que quizás el país recién empezó a verse como multicultural con los reconocimientos constitucionales de los años noventa que, por ejemplo, incorporan derechos especiales para los pueblos indígenas en base a su preexistencia étnica y cultural. A partir de esto, se empezaron a producir algunas políticas diferenciadas para los Pueblos Indígenas y también a instalar tímidos y desparejos reconocimientos de los derechos culturales de distintas “minorías”. En esto, entonces, el problema pasa por entender por qué recién ahora el discurso público prevaleciente puede nombrar y asumir un país multicultural —lo que requiere preguntarse por qué antes no podía hacerlo—.

Ahora bien, como puede haber tan diversos tipos de multiculturalismo como formas de gestionar estatalmente la heterogeneidad cultural, la primera cosa a señalar es que el multiculturalismo no es *per se* una receta mágica de convivencia. En definitiva, todo depende de las nociones de sociedad, persona, cultura y justicia que esa forma de pensar lo colectivo pongan en juego. Así, mientras ciertos multiculturalismos cosifican, segregan y esencializan las diferencias hasta convertir las sociedades en un mosaico de incomunicabilidades e intraductibilidades, otros instrumentan reconocimientos tan superficiales, que las diferencias no sólo se banalizan y folklorizan, sino que quedan desgajadas de las desigualdades que su reconocimiento apunta a neutralizar.

En un contexto plagado de ambos tipos de ensayos políticos, como los EE.UU, la idea de “multiculturalismo crítico” (Kincheloe y Steimberg 1999) surge para objetar la ideología y efectos de variadas cepas de reconocimiento propias de lo que los autores llaman multiculturalismos conservadores, liberales, pluralistas, esencializantes de izquierda y teóricos. En América Latina, el espacio de crítica a versiones hegemónicas que no advierten que las diferencias proceden de relaciones y que los reconocimientos para ser efectivos requieren cambiar esas relaciones lleva a hablar de interculturalidad.

Pero el propósito de este capítulo no es el de quedar enredados desde el principio en cuestiones terminológicas, sino el de pensar a futuro, asumiendo que lo que estamos encarando aquí son debates para proyectarnos hacia el bicentenario de maneras que no sean autocomplacientes. Para ello, la cuestión pasa menos por preguntar si se puede hablar de multiculturalismo en la Argentina, que por tratar de analizar qué tipo de multiculturalismo se está fomentando y si lo que se propone nos resulta apropiado, bien fundamentado y suficiente.

La respuesta a semejante pregunta —claro está— dependerá de la vara con que juzguemos —o de las expectativas que depositemos en— la posibilidad de revisar los ordenamientos jurídico-políticos y las dinámicas de los espacios públicos, para capitalizar los aciertos pero también remediar las injusticias derivadas de nociones simplistas de igualdad ciudadana.<sup>1</sup> En esto, entonces, cada uno de nosotros/as como ciudadanos/as tenemos el deber y el derecho de hablar desde nuestras experiencias, urgencias y pasiones, con responsabilidad social pero sin temor a la controversia, sin inclinación corporativa pero con base en aprendizajes históricos que nos debieran haber hecho advertir que lo saludable es el disenso y nunca el silencio. Yo hablaré como antropóloga, menos para desarrollar aquí cuestiones novedosas, que para resumir aprendizajes y convicciones resultantes de varios años de trabajo sobre los procesos de construcción del Estado-nación argentino a través del examen de sus políticas indigenistas y de las producciones culturales y políticas de los pueblos originarios.<sup>2</sup> Desde este lugar de mira, me interesa argumentar dos cosas. Primero, *la posibilidad de construir un proyecto equitativo, justo y emancipadoramente plural de nación requiere replanteos en nuestras formas de pensar y hacer mucho más profundos de lo que hemos podido producir hasta el momento.*

*Segundo, para que tales replanteos comporten algo más que una adecuación superficial de vocabularios y legislaciones, es imperioso identificar y revisar la geografía simbólica de nación hegemónicamente inscripta que prevalece en nuestro sentido común ciudadano.*

Para abordar de manera encarnada esas múltiples formas de pensar y hacer a las que me refiero, repaso primero algunas claves de la formación nacional de alteridad que se fue modelando desde la Generación del 37 en adelante –formación que organizó hasta hace muy poco las formas de pensar lo nacional y que sigue activa a pesar de los cambios que se perciben desde mediados de los años ochenta, en lo que hace a implementar algunas políticas de reconocimiento del derecho a la diferencia cultural (Carrasco, 2000)–. Este repaso por concepciones sociales prevalecientes no sólo es clave para sopesar continuidades y transformaciones, sino para mostrar cómo las formas estatales y hegemónicas de hablar de los grupos identificados como diferentes dentro de la nación –las formas en que se habla de esos otros internos– siempre ha sido, pero también sigue siendo, una manera central de construir nación. En otras palabras, hablar de las diferencias y los diferentes –de su relevancia o irrelevancia numérica, de sus carencias o potencialidades– comporta simultáneamente construir un lugar de enunciación para hablar de y desde un “nosotros” que se erige en legítimo portador de las características del colectivo nacional. De no hacerse explícitas, estas operaciones ideológicas conducen a menudo a silenciar los privilegios materiales y simbólicos en que se basan –operaciones que recrean la potestad de fijar asimétricamente coordenadas de autodefinición y de acabar extendiéndolas al conjunto, de maneras de incluir a algunos y excluir a los restantes–.

Sobre esta base, el siguiente paso que propongo dar es el de detenernos a continuación en examinar las formas que esos reconocimientos están tomando en la actualidad, haciendo para ello foco en el último debate legislativo que, en el país, tuvo como referente a los pueblos originarios. Me interesa reconocer, en diálogo con los legisladores, no sólo cómo hablar de ellos, los diferentes, es una forma de hablar del “nosotros” en su sentido más exclusivo, sino también algunas de las persuasiones en las formas de leer la alteridad indígena que resultan más persistentes y problemáticas. Este ejercicio de identificar inconsistencias entre transformaciones anunciadas y perspectivas recidivantes apunta a poder concluir señalando los desafíos

que entiendo más significativos —esos que de no ser advertidos y encarados promueven rotaciones de 360° sobre el propio eje, más que los giros de 180° que los discursos preanuncian—.

## La Historia Oficial revisitada

Hace poco más de un año, el Honorable Senado de la Nación dio media sanción (prácticamente por unanimidad) a lo que en noviembre de 2006 se transformaría en la Ley Nacional 26160, llamada de “EMERGENCIA EN MATERIA DE POSESIÓN Y PROPIEDAD DE LAS TIERRAS QUE TRADICIONALMENTE OCUPAN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS ORIGINARIAS DEL PAÍS”. Al hacer la presentación del proyecto como una de sus autoras, la por entonces Senadora Alicia Kirchner, destacaba las bases de la nueva lectura del país que está en la base y da sustento a la iniciativa:

[...] creo importante contextualizar este proyecto para poder abordar mejor su contenido. Aquí se trata de derechos. No voy a entrar en la antinomia hispano-indigenista. Se trata de derechos de participación de nuestros hermanos aborígenes en un derecho que les corresponde, como es la tierra, y no desde el asistencialismo, que los convierte en clientes, sino desde la participación, que los dignifica. ¿De qué se trata esto? Simplemente, de concederles el lugar que como ciudadanos les corresponde, como tan bien marca nuestra Constitución. [...] Muchos dicen “soy hijo de la gran migración que se dio allá por fines de 1800”, ya sea hijo de españoles, suizos, alemanes, o de distintas nacionalidades europeas. Pero *esa no es la primera matriz cultural*, como bien dice Carlos Martínez. *La primera matriz cultural es allá por la conquista, cuando los españoles se encontraron con nuestras comunidades aborígenes y en algunos casos se mestizaron e integraron. Pero en otros casos nuestras comunidades aborígenes se alejaron en la resistencia hacia pueblos perdidos en esa época* (HSN versión taquigráfica 16/08/06: 10, mi énfasis).

¿Cuál es el velo que corre esta forma de interpretar los derechos indígenas a la luz de lo que son las sucesivas “matrices culturales” de la nación? A la reiterada convicción de que los argentinos mayoritariamente “venimos de los barcos”, se antepone un pasado de mestizaje hasta el momento silenciado.

Al día de hoy ya son muchos los trabajos que al examinar la conformación de la Argentina como Estado-nación moderno destacan su tendencia no sólo homogeneizante sino fundamentalmente blanqueadora y europeizante de lo que se ha erigido como núcleo prototípico o normalizado de pertenencia. Como campo de una ortodoxia devenida ya heterodoxia, a veces podemos quedarnos dentro del campo intelectual con la sensación de que la tarea deconstructiva ya está cumplida. Sin embargo, éste no es el caso, y al menos por dos razones que resultan centrales para entender algunas marchas y contramarchas que examinaremos después.

Primero, y a niveles en apariencia “locales” pero contruidos siempre en diálogo con lo nacional e internacional (Ferguson y Gupta, 2002), las provincias son formas de estatalidad que, en su proceso de constitución, recrean formaciones de alteridad propias. La tarea de analizar las disparidades regionales en las formas de narrativizar y construir la nación (y lo provincial o formas provinciales de ser nacionales) es vital, pues esas formaciones no sólo afectan las políticas de reconocimiento que se implementan por propia competencia, sino que también gravitan en las distintas maneras en que se implementa y busca incidir en las políticas que se dan a nivel federal.<sup>3</sup> A este respecto, el examen de las disputas por reconocimiento permite matizar lecturas habituales de lo que se considera dilema constitutivo de la Argentina, la tensión “Buenos Aires/Interior”. De formas que se advierten con claridad en las políticas indigenistas y que habría que examinar en otros campos, el exceso de “centralismo porteño” opera muchas veces como excusa para no cumplir –desde las esferas provinciales– o no exigir –desde el gobierno nacional– la implementación de los compromisos constitucionales vigentes que hacen a nuestro acuerdo federal. Volveremos sobre esto.

Segundo, a pesar de las transformaciones experimentadas, las sedimentaciones de la formación nacional de alteridad preponderante durante los momentos fundacionales de la modernidad argentina rebrotan no sólo en tribunas conservadoras que periódicamente buscan re-editar un di-

seño conocido de país, sino también tras los enunciados que parecen más aggiornados y progresistas. En este marco y sin poder detenerme en ello aquí, sí resumiría algunas lógicas clave de esa formación que –como veremos– siguen tan operantes como extendidas.<sup>4</sup>

Decir que la lógica de argentinización operó homogeneizando –esto es, negando ciertas diferencias– poco especifica respecto de la mayor parte de los procesos de construcción de nación. La circunscripción de una parte de la población como representante metonímicamente legítima del todo nacional siempre talla ese lugar de privilegios apelando a la violencia simbólica de marcar a viva voz a algunos como “diferentes” –los otros internos– para desmarcar a “la gente” (generalmente, “como uno”) a secas y a sus afiliaciones étnico-raciales (pero claro está que también religiosas, de clase y género, regionales, etc.) como “normales”, esperables, no problemáticas ni sorprendentes. Me parece entonces sí más relevante reparar en la consistencia con que la argentinización trabajó *extranjerizando* selectivamente a aquellos considerados “inapropiados inaceptables” –en el sentido en que los define Brackette Williams (1993)– para el “nosotros nacional” que se buscaba imponer. En esto, la chilenidad eterna de los mapuches es un ejemplo recurrente que cada tanto vuelve a esgrimirse y encarnarse de diferentes maneras, sea que se los rotule de “invasores”, “visitantes” o “pioneros” (en el sentido acordado a los inmigrantes europeos) en diversas provincias patagónicas. Más que azarosa, esa forma de denegación de ciudadanía apunta en este caso a conculcar sus derechos como pueblo originario. Lo hace en base a una idea esencialista de las “pertenencias originarias” que opera nacionalizando por un lado retroactivamente territorios que se definen como inequívocamente chilenos o argentinos antes de la existencia misma de ambas naciones, y trabaja por el otro desde una idea de “descendientes” cuya adscripción se establece por el *jus sanguinis* en vez por del *jus solis* que claramente rige el principio de ciudadanía de otros ciudadanos (Briones y Lenton, 1997).<sup>5</sup>

A su vez, la jerarquización material y simbólica “Buenos Aires/Interior” ha trabajado desde una lógica centrífuga de alejamiento de lo problemático, lógica a menudo performativa de incorporación del progreso por el puerto y de expulsión de los “estorbos”, el “atraso”, “la barbarie”, hacia las zonas geográficas y/o sociales marginales y fronterizas. En el caso de los pueblos indígenas, ello ha redundado en construcciones de aborigina-

lidad que sólo admiten para lo indígena una existencia rural. En términos prácticos, esto ha impedido por mucho tiempo visualizar lo que varias organizaciones venían sosteniendo y el último Censo Nacional de Población confirmó, es decir, que la mayor proporción relativa de habitantes auto-identificados como indígenas está en ámbitos urbanos —mayormente en Buenos Aires y Gran Buenos Aires, así como en otras ciudades y pueblos del país—. Forma de ver, en definitiva, muy apropiada a la auto-imagen preponderante de país “con pocos indios”.

Por último, como los discursos nacionales de otros “países de inmigración”, Argentina también ha apelado a la metáfora del “crisol de razas” para fundamentar la blancura putativa del “argentino tipo”, su procedencia europea. Aquí resulta central la advertencia de Rita Segato (1998), quien muestra cómo un mismo tropo puede servir para realizar operaciones cognitivas diversas.

Desde esta lectura, entiendo que el caso argentino ha fraguado su blancura en torno a la operatoria de dos *melting pots* paralelos, uno explícito y otro tácito pero vertebral para negar e interiorizar las líneas de color. El primero, blanqueador por excelencia, estaba destinado a ciertos criollos e hijos de inmigrantes europeos, deviniendo la pátina de la nación moderna, de amplias clases medias. El segundo, de paradójico espíritu tanguero —“mezcla rara de museta y de mimi”— fue responsable de procesar como “cabecitas negras” a un conjunto de sujetos de sectores populares con procedencias variadas (indígenas, afro, de países limítrofes). Es este segundo y silente crisol lo que ha permitido la aparente negación de las líneas de color que emerge de la imagen de que somos un país sin negros y por ende sin racismo. Pero ha permitido también interiorizarlas en el doble sentido de confinarlas a parte de los nacionales rotulados como “cabecitas negras” y espacializarlas en ciertas regiones del “Interior”, epicentro de lo que en los 1940s algunos percibían como punto de origen del “aluvión” que avanzaba sobre la capital.

Contra muchas de estas concepciones se erigen las reflexiones y debates en torno al proyecto de ley introducido al principio de este acápite. Lo curioso es que, a la par de anclarse en la certeza de que estamos en un momento en que es tan viable como necesario revisar la manera en que nos hemos venido contando y pensando como país, simultáneamente se recrean algunos de los sentidos cuestionados. Pongamos entonces en foco los con-



textos y textos de este singular evento legislativo,<sup>6</sup> cuya importancia no sólo resulta de ser reciente y a la vez abarcativo, sino de operar como punta de iceberg para evaluar las formas presentes de dar contención democrática a las heterogeneidades del país en términos de raza, género, clase, región, etnicidad, edad, religiosidad, pertenencia nacional, etc.

### **¿Nuevos Aires?**

A nivel internacional, hace al menos tres décadas que resulta visible un reordenamiento del sistema-mundo y de las formas de construir hegemonía cultural a escala global. Sin poder entrar aquí en detalles, baste decir que los procesos de acumulación flexible del capital han operado en paralelo a la imposición de agendas neoliberales que, más que ser paradójicas, trabajan a partir de generar paradojas.<sup>7</sup> Me refiero a iniciativas basadas en una racionalidad gubernativa que, a la par de multiplicar prácticas de exclusión social y generar políticas sociales focalizadas para “grupos vulnerables”, introducen políticas de reconocimiento de las diferencias culturales ancladas en la idea de que, lejos de ser un lastre, la diferencia cultural de algunos de esos “vulnerables” es índice del capital social que tienen disponible para salir de su exclusión y postergación. Por decirlo sencillamente, hoy la diversidad en abstracto es valorada positivamente, aunque claro está que no todas las diversidades concretas lo son. Así, algunas de las que se consideran inconvenientes se deshechan –por ejemplo– bajo la sospecha o acusación de “fundamentalismo”, uno de los tantos tropos que a nivel planetario circulan a modo de “metáforas disciplinantes” (Briones, 2003a y b). Miremos nomás Medio Oriente y la peculiar forma de exotización que se viene tramando para justificar bombardeos e intervenciones.

Pero el foco es la Argentina y poco parecen tener que ver estos temas con el bicentenario. Los traigo, sin embargo, a colación para señalar que las formas de definir políticas públicas estatales están hoy más explícitamente intervenidas que en el pasado por nuevas formas de consenso único y metáforas disciplinantes generadas en ámbitos internacionales, por agencias multilaterales que imponen agendas, a veces en sintonía y alianza con críticas al proceder estatal generadas desde dentro de los propios estados. Por ser breve, si alguna vez por ejemplo las políticas indigenistas pa-

recían ser resorte casi exclusivo de cada Estado-nación, hoy existe un sin-fín de instancias formalizadas y explícitas donde esa competencia aparece inter-referenciada e interferida por y desde variadas agencias gubernamentales y no gubernamentales; nacionales, internacionales o locales; estatizadas o autogestionadas por “la sociedad civil”, a veces entendida solamente como amalgama de ONGs y del “tercer sector” (Dagnino, 2002).

Sin invocar este marco, resulta difícil entender cómo un país que tan sistemáticamente se autopresentó como “con pocos indios y sin negros” comienzan a darse en la década de 1980 leyes indigenistas integrales y en los años noventa reformas constitucionales a nivel nacional y provincial que incorporan el reconocimiento de los derechos indígenas —un país que recién en 2001 incorpora una variable de auto-identificación indígena a su Censo Nacional de Población y aún más recientemente ha impulsado una encuesta piloto para ponderar las mejores formas de contabilizar habitantes auto-identificados como afrodescendientes—.

No quiero decir que todo esto sólo obedece a presiones internacionales y agendas impuestas, porque las iniciativas mencionadas en parte recogen reclamos de los pueblos originarios y afrodescendientes que viven en Argentina. Lo que sí me parece importante destacar son dos cosas.

Primero que, hablando de iniciativas patrocinadas y a menudo financiadas por agencias externas, es en ese meollo de expectativas y presiones que los Estados nacionales buscan hoy hacer un procesamiento nacionalmente diferenciado de los cambios de racionalidad gubernativa y directrices económicas ligados a transformaciones globales pero epocalmente específicas, en términos de darse políticas de reconocimiento de las diferencias culturales y de gestión de su diversidad interior.

Segundo y complementariamente, que ese procesamiento muestra las huellas de *economías políticas de producción de la diferencia cultural, formaciones nacionales de alteridad y geografías estatales de inclusión/exclusión* históricamente entramadas como parte vital de los procesos particulares de construcción de cada Estado-nación (Briones, 2005b). Por ello no habría forma de entender contradicciones en las maneras contemporáneas de gestionar estatalmente la diversidad en Argentina, sin historizar en un acápite previo los puntos de anclaje de las transformaciones visibles.

Habiendo destacado esto, la otra cosa a señalar es que, cuando se compara la situación Argentina con la de otros países del continente, lo

que se ve es que en todos los casos lo que se diagnostica son bastantes incongruencias entre los marcos jurídicos y las implementaciones efectivas de los derechos reconocidos. No obstante, lo que también se ve es que distintos países hacen tope de distintas maneras con los diversos reconocimientos, lo que los lleva a desarrollar más políticas en un campo que en otros. A modo de ejemplo, en medio de sus convulsionantes reordenamientos, Colombia se destaca por un notable avance en términos de administrar un pluralismo jurídico basado en la coexistencia en pie de igualdad de los sistemas indígenas de administración de justicia y los sistemas basados en el Derecho Positivo de administración de justicia (Zambrano, 2004). Chile presenta la paradoja de un destacable rediseño en términos del concepto de salud intercultural (Boccaro, 2004), aunque con la peculiar modalidad de aplicar la ley antiterrorista a los portavoces de reclamos mapuche (Aylwyn, 2007). Y ¿qué hay de nosotros? Volvamos a la nueva ley.

En lo central, la recientemente reglamentada ley 26.160 apunta a dos cosas. Por un lado a declarar la emergencia de la propiedad comunitaria indígena, suspendiendo por cuatro años el trámite de ejecución de sentencias de desalojo dictadas en procesos judiciales. Por el otro, a “realizar un relevamiento de la situación dominial, delimitando el territorio que ocupan la totalidad de las Comunidades Indígenas del país”. En términos legislativos, ésta es la producción más reciente que apunta a cumplir con el compromiso constitucional que desde 1994 fija como atribución del Congreso de la Nación la de reconocer “la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano” (Art. 75 inc. 17). Pero anticipé que el propósito era menos detenerme en la pertinencia de esta legislación o en reflejar su interpretación por parte de los equipos técnicos encargados de su reglamentación e implementación, que en analizar algunos de los imaginarios que se movilizaron al debatirla en las Cámaras. No obstante, respecto del primer punto, cabe decir que a 22 años de la ley integral 23.302 y a casi 13 de la reforma constitucional, el Estado aún reconoce que desconoce la situación de tierras de las comunidades. Este interés por “saber” es bueno y necesario, pero claro que es un dato para el país que aún “no sepamos”. A su vez, la constitución habla de reconocer la posesión y propiedad. Por ende, la medida de suspender desalojos es atinada, habida cuenta de las presiones que siguen afectando a algunas comunidades.

Empero, los desalojos afectan sólo a parte de las más de mil comunidades del país y, por cierto, su mera suspensión lejos todavía nos deja de honrar esa cláusula constitucional de asegurarles a todas ellas la posesión y propiedad de sus tierras. Brevemente y a pesar de los años transcurridos desde “el giro multicultural” no sólo no sabemos sino que aún falta pensar cómo cumplir ciertos mandatos constitucionales medulares.

Pero si hacemos pie en la alocución introductoria de la Senadora Kirchner, los cambios respecto de imaginarios preponderantes descritos en el acápite anterior resultan significativos. Se habla de derechos constitucionales de los pueblos indígenas a la tierra; también de participación con dignidad para acabar con el asistencialismo. Incluso se niega que la descendencia de inmigrantes europeos sea la matriz cultural fundante del país. Por el contrario, se afirma que esa primera matriz se da al momento de la conquista, cuando “los españoles se encontraron con nuestras comunidades aborígenes y en algunos casos se mestizaron e integraron”. En apariencia estamos ante un giro copernicano, donde la nación criolla de 1810, que se esforzaba tanto por mostrarse blanca para 1910, parece aceptarse mestiza en los albores del bicentenario.

Más interesante aún, esta posibilidad fue recogida por algunos otros legisladores, quienes retomaron los estudios que hablan de un 56% de la población con marcas génicas indígenas, para convertirlo casi automáticamente en un 56% de habitantes con “sangre” indígena o, en casos más extremos, como el del diputado Bejarano de Formosa, para sostener que: *Más del 90 por ciento de los señores diputados aquí presentes seguramente tienen algún antepasado indígena y corre por sus venas un chorro de sangre india* (HCDN versión taquigráfica 1/11/06, mi énfasis).

Respecto de épocas anteriores, sin duda esto comporta un cambio aún más radical, porque pasamos de ser un país blanco y con pocos indios, a otro donde un congresal pueda sostener que más del 90% de sus colegas presentes tiene un antepasado o un chorro de sangre india, sin que ninguno lo contradiga. Y esto es en verdad lo novedoso, porque ciertamente la idea de que la aboriginalidad es una cuestión de sangre se arrastra desde el siglo XIX.

Ahora bien, por como sigue la alocución que tomamos como punto de partida, vemos que la dirección de ese mestizaje e integración se ve con dos características que no trastocan formas sedimentadas de racializar y es-

pacializar la alteridad en Argentina. Porque lo que a continuación se menciona es que “en otros casos nuestras comunidades aborígenes se alejaron en la resistencia hacia pueblos perdidos en esa época”.

Por ser breve, el mestizaje se postula como una ocurrencia tan temprana y definitiva, como unidireccional en su operatoria, por la implícita supremacía asignada a los españoles conquistadores.<sup>8</sup> A nivel de los efectos de sentido, este encuadre del “mestizaje” como suceso remoto saca de nuestro campo de visión y análisis los múltiples dispositivos y rutinas *pasados y presentes* de invisibilización y homogeneización que siguen limando o denegando diferencias legítimas –en algunos casos– o enclavándolas nuevamente en zonas alejadas, en otros. Porque la primera inferencia que puede hacerse del párrafo analizado es que los indígenas –los que quedaron tales– son los que se fueron (¿quedaron?) lejos. Inadmisible y portadora de gran violencia simbólica para la alta proporción de conciudadanos indígenas radicados en las ciudades desde hace ya varias generaciones, esta proposición reinscribe una geografía simbólica de nación en la cual la alteridad fue siempre quedando –como vimos– alojada en los márgenes o periferia del territorio nacional.

En todo caso, la lectura de “lo popular” como fruto de una temprana mezcla hispano-indígena no es nueva en Argentina. Con ella el primer peronismo disputaba la república blanca y oligárquica, haciendo explícitas imágenes como las difundidas a principios de los 1940 por *La guerra gaucha* o *Pampa bárbara*, filmografía de un país que ya desde entonces pujaba por contarse y pensarse de otro modo y, para hacerlo, retomaba visiones alternativas de la literatura gauchesca del siglo XIX y de las vertientes nacionalistas de principios del XX que pugnarón por revisar la hegemónica disyuntiva entre “Civilización o Barbarie” usada para resumir el “dilema argentino”. Es, en todo caso, una lectura también prevaleciente en algunas provincias del noroeste, sólo que ahora aparece tomando el centro simbólico de la nación.<sup>9</sup>

Ahora bien, sentir más simpatía por una lectura de “lo popular” que hace algún lugar al aporte indígena en vez de ningunearlo –ninguneo inaugurado por la Generación del 37 y cristalizado por la del 80– no puede impedir que señalemos que se pueden reemplazar lecturas sin transformar los mecanismos racializadores de construcción de alteridades. Y éste no sería un punto menor de transformación, pues no podremos atacar los efec-

tos del racismo y la racialización que empapa nuestro sentido común colectivo hasta que no dejemos de eyectar los “problemas raciales” a otros países,<sup>10</sup> hasta que no nos hagamos cargo de cómo vivencian las marcas racializadoras quienes son alcanzados y dañados por sus efectos,<sup>11</sup> o hasta que no entendamos que *las pertenencias indígenas –como las afro o las inmigrantes– no son una cuestión de sangre o aspecto, sino de historia, prácticas, autoidentificación y derecho*.

En cuanto a formas sedimentadas de espacializar la alteridad indígena, así como por momentos ciertas lecturas “periféricas” parecen desplazarse al centro, en otros momentos re-emerge intocada la geografía simbólica más clásica de la nación –así como ciertos imaginarios provinciales– en cuanto adonde hay y adonde no hay indígenas.

A este respecto, es curiosa la manera en que el senador Fernández de Santa Cruz sale a apoyar fervientemente el proyecto de su co-provinciana, sintiéndose motivado a aclarar que se trata de una “*problemática que además los santacruceños desconocemos porque las comunidades indígenas fueron exterminadas en la Patagonia* (HSN versión taquigráfica 16/08/06: 16, mi énfasis)”. Más interesante aún, plantea este cuadro de desconocimiento en oposición a “*los pueblos del noroeste y los legisladores que bien los representan –quienes tienen una cultura indígena mucho más cercana que la nuestra [...]*” (HSN versión taquigráfica 16/08/06: 17, mi énfasis). Huelgue decir que, además de mí y varios otros científicos sociales, posiblemente algunos de los 2.625 *hogares* santacruceños que autoidentificaron *al menos uno de sus integrantes* como indígena en el último Censo Nacional de Población, así como el resto de las comunidades y organizaciones de Patagonia disenterían con la idea de que las comunidades indígenas fueron exterminadas en la región.<sup>12</sup>

Podríamos abundar en otros ejemplos que evidencian hasta qué punto la coyuntura en que vivimos está plagada de impulsos que pugnan por instalarse como acuerdos novedosos, explícitos y sostenidos, y de “tics” recibidos sobre cómo nos vemos y relacionamos que se resisten a desaparecer.<sup>13</sup> Si esto es habitual para diferentes épocas, parece importante señalarlo en un momento de multiculturalismos constitucionales (Van Cott, 2000) en que el predominio global de discursos que valoran positivamente la diversidad y la convierten en asunto de gestión estatal coexiste con imaginarios, visiones y prácticas que contradicen los reconocimientos de-

clamados de muy distintas formas. Por cierto, tales coexistencias y contradicciones no son patrimonio de nadie en particular sino que, en distinto grado, se recrean entre nuestros representantes, entre los funcionarios, los académicos y en la población en general.

Volvamos entonces a la pregunta de la convocatoria tal como propusimos reformularla: ¿qué tipo de multiculturalismo está promoviendo la Argentina? Como primer paso, diría que hablar de los “problemas” que se tienen –o se dice no tener– es sin duda mejor que silenciarlos o ni siquiera tematizarlos, como se hizo hasta hace poco. Pero para estar a la altura de las transformaciones sustantivas que nuestros marcos jurídicos prevén es necesario mucho más. Sin estos cambios difícilmente podamos alcanzar un ordenamiento intercultural justo, equitativo y emancipadoramente plural, pues hablar y reconocer diferencias no basta para neutralizar desigualdades y asimetrías insidiosas depositadas sobre algunas pertenencias más que sobre otras. Veamos entonces a modo de cierre algunos de los asuntos que tenemos pendientes en esta materia de cara al bicentenario.

### **Para gestar otra historia**

Este artículo se inició con la sugerencia de que el año 2010 se perfila como enmarcado en una geografía simbólica de pertenencia nacional diferente a la que alentó el proyecto de civilidad criolla de 1810 y al de una civilidad blanca y europea de cien años más tarde, pero también con el argumento de que las perspectivas que se anticipan son en buena parte herederas de ambos momentos. En el acápite anterior señalamos algunos elementos presentes en los debates de la última ley indigenista que muestran esas continuidades. Me gustaría en éste examinar otras de esas “herencias”, por la capacidad que tienen de condensar contradicciones y dificultar avances sustantivos. Una de ellas hace a nuestras formas de entender la ciudadanía y los derechos, y la otra a las expectativas frente a “la política y lo político”.

En el primero de los aspectos, procedemos de un ordenamiento jurídico-político de cuño liberal en el más fértil de los sentidos que esa forma de pensar lo colectivo ha producido. La idea de que todos los ciudadanos somos iguales ante la ley ha llevado al Estado a tomar idealmente el prin-

cipio de similitud como norma de organización de las relaciones con la sociedad civil y el mercado. Sobre esta base y a medida que se fuera dando progresivamente cabida a derechos no sólo civiles, sino también políticos, económicos y sociales, nuestra formación nacional iría expandiendo en la práctica la base social de su ciudadanía, siempre bajo el axioma de que la igualdad de oportunidades es lo que da sustento a la democracia.

Con esta idea de democracia, se vincula una noción de discriminación vista como acción ligada a dar un trato ilícitamente desfavorable a sujetos individuales o colectivos en base a alguna diferencia característica que se atribuye como propia de su grupo de pertenencia. Desde esta teoría, no discriminar pasa fundamentalmente por no hacer lugar a las diferencias. Por eso la constitución reformada de 1949 que apuntaba a incorporar a una ciudadanía efectiva a vastos sectores de la población eliminó toda referencia a la existencia de los pueblos indígenas, parte indudable de las bases descamisadas (Carrasco, 1991). Por ello el diputado Pinedo por Capital Federal explicitó al debatir la ley:

Con respecto al tema de los pueblos originarios, quiero decir que hay dos maneras de interpretar las relaciones en la sociedad: una es hacerlo en clave de enfrentamiento, en clave de secta, de gueto, de grupos separados y aislados que son distintos entre sí. La otra manera de interpretar las relaciones en la sociedad es la progresista, que considera que lo que está en juego en las relaciones sociales es la humanidad como un todo y que todos los hombres son iguales. De manera tal que me parece extremadamente importante el artículo de la Constitución Nacional que obliga a los argentinos a respetar el origen cultural, las tradiciones culturales de los pueblos originarios de la Argentina, que en muchos casos son extremadamente valiosas. Pero no me parece igualmente plausible ni loable que pretendamos hacer divisiones étnicas en la Argentina, que serían contrarias a los principios progresistas más básicos de la Constitución Nacional y de las tradiciones argentinas (HCDN versión taquigráfica 1/11/06, mi énfasis).

Esta inquietud está también en la base de la preocupación de un médico rural en Chubut ante la lógica de un emprendimiento que había llegado a



sus oídos y que se vinculaba con el Programa de Salud de Pueblos Indígenas. Su argumento era que nadie merece una salud distinta y que introducir un programa focalizado inevitablemente conculcaría para los pueblos indígenas su derecho universal a la salud. Más interesante aún, un razonamiento equivalente adelantó un Ministro de Desarrollo Social provincial ante la pregunta de si su cartera tenía previsto abrir una secretaría donde se trataran y resolvieran temas indígenas. Nuevamente aquí la respuesta fue que a los indígenas locales se les garantizaba la misma atención que al resto de los ciudadanos y que, en todo caso, ciertas políticas especiales eran resorte exclusivo del INAI y la Nación.

¿Por dónde pasan estas prevenciones que llevan a desconocer o minimizar los mandatos constitucionales vigentes y, a nivel de algunos funcionarios, a malinterpretar las responsabilidades y competencias respectivas entre nación y provincias, como si el federalismo habilitara a que algunos marcos constitucionales y políticas provinciales pudiesen quedar por debajo del piso fijado por la constitución nacional? Entiendo que pasan por la dificultad para apreciar que los derechos “universales” y los derechos a la diferencia cultural se basan en ideas distintas de ciudadanía y discriminación que pueden estar en tensión pero son complementables en vez de mutuamente excluyentes. Hablamos de otra idea de ciudadanía que entiende que todo cercenamiento de dimensiones de la subjetividad que son vitales para la vida social de cualquier persona dificulta sobremanera que la declarada igualdad ante la ley e igualdad de oportunidades devenga en igualdad de resultados, de lo que se desprende una noción diferente de discriminación que es la vinculada a cualquier forma de negación de diferencias legítimas.

El punto clave a entender aquí es que, fértil como ha sido en ciertos aspectos, la trampa de basarse únicamente en una visión liberal de ciudadanía pasa por adoptar un modelo idealizado de la polis, anclada en la idea de que la organización y representación democrática de la nación está en manos de estados que deben, pueden ser y efectivamente son ciegos a toda forma de religión y etnicidad cuando, en la práctica, ni la sociedad política, ni la civil ni el mercado son efectivamente ciegos a cuestiones de raza, etnicidad, religión, etc. Cuando prestamos atención al trabajo de unificación ideológica que hay tras construcciones hegemónicas de comunidad e identidad nacional que se recrean a nivel de esas tres esferas, ve-

mos que éstas distan de ser indiferentes a las diferencias. Por el contrario, acaban más bien privilegiando algunas diferencias que se universalizan al conjunto de “los nacionales”, y particularizando otras como asunto del ámbito privado de ciertos sujetos que devienen sus “otros internos”. Silenciar esta operatoria y no hacer lugar a ciertas diferencias particularizadas –ligadas a otras formas de ser, hacer, pensar– es entonces una forma de discriminación en la medida en que conlleva un trato que resulta desventajoso y desfavorable para sus portadores –trato donde la igualdad declamada se convierte para ellos en caja de hierro, pues les impide que la misma devenga en la práctica en igualdad de resultados.

En suma, una noción simplista o unidimensional de ciudadanía –basada en la premisa de que hacer diferencias *inevitablemente* implica discriminar– acaba anulando su propia positividad, en tanto opera negando o privatizando diferencias legítimas, lo que inscribe asimetrías que potencian desigualdades de oportunidades y de resultados en varios órdenes. Saca además de nuestro campo de visión el hecho de que hay otra forma de discriminar, la cual pasa por jugar a suprimir toda diferencia, cuando lo que en verdad se hace es generalizar –universalizar– criterios, sentidos y prácticas culturales que pertenecen a algún grupo en particular. Pregonar entonces respeto por la igualdad de posibilidades, pero imposibilita advertir que no existe tal respeto cuando algunos son forzados a aceptar lo impuesto como compartido, y actuar en base a valores y estándares que viven como ajenos –lo cual opera de manera equivalente a conculcar la libertad de expresión de quienes no se sienten contenidos, identificados y/o representados por ellos–.

En este marco, por tanto, no es un desafío menor de cara al bicentenario actualizar a escala masiva nuestras nociones de ciudadanía y discriminación, examinar sus aristas y descubrir sus respectivas tensiones y potencialidades, si es que en verdad nos interesa encontrar maneras apropiadas de articular, sin menoscabar, los derechos universales y los especiales, las políticas sociales y las de reconocimiento. Sin esta revisión, cualquier demanda anclada en el derecho a la diferencia cultural será tan irremediable como inmediata y equívocamente vista como lesiva de un ideal monovalente de integración social, haciéndonos además perder de vista la inestimable oportunidad de entender que tras los reclamos de respeto por las diferencias culturales hay menos un cuestionamiento a la posibilidad de convivir inte-

gradamente, que a la violencia simbólica de los *cómo* se piensa y propone la integración. Es que particularmente aquéllos cuyas perspectivas son excluidas son quienes están en mejores condiciones de advertir hasta qué punto leer “los grandes problemas y las grandes soluciones nacionales” desde un ideal monovalente de integración no hace más que anidar y condensar lugares de poder que definen como “bien común” lo que por lo general responde a una mirada masculina, blanca, de clase media, porteña, heterosexual y explícita o implícitamente alineada con la religión mayoritaria.

En cuanto a nuestras expectativas frente a “a política y lo político”, fue interesante la manera en que el Senador Rossi coincidió con legisladores pre-opinantes, pero para proponer aceptar el proyecto de ley sin modificaciones:

Considero que *este es un avance importante, más allá de que coincido totalmente con lo que se dijo aquí en el sentido de que no es la solución de fondo*. La solución de fondo será cuando avancemos sobre un reconocimiento integral a partir de esa posesión convertida en un reconocimiento jurídico. *¿Pero en cuántas oportunidades se ha dicho en este recinto que a muchas lo perfecto es enemigo de lo bueno?* Hoy realmente tenemos que dar una respuesta a los procesos judiciales, a las sentencias que se están queriendo ejecutar y a las sentencias que, obviamente, van a causar un daño irreversible (HSN versión taquigráfica 16/08/06: 28, *mi énfasis*).

A mi humilde juicio, la idea de que “lo perfecto es enemigo de lo bueno” es un estándar demasiado pobre para producir un ordenamiento justo, equitativo y plural. Abriga por lo pronto una idea de que podemos proceder mediante “parches”, cuando en verdad lo que el rediseño de una convivencia intercultural demanda es transformar cualitativamente dinámicas previas.

Esta lógica del “parche” es problemática en más de una dirección. Por lo pronto, opera de manera subsidiaria del argumento numérico, en el sentido de que un país con “pocos indios” como el nuestro no tiene que preocuparse tanto por “la cuestión indígena”, que sería un problema menor —y por ende de fácil resolución— en comparación a otros problemas “verdaderamente” urgentes y prioritarios. Pero seguir esgrimiendo la relativa

significación porcentual de las pertenencias indígenas –o evaluar cuantitativamente la prioridad y/o gravedad de los asuntos públicos– no hace más que mostrar cuán poco se comprende lo que comporta repactar acuerdos de convivencia interculturales que requieren revisiones a escala de las dinámicas de los espacios públicos para dar cabida a una dimensión de nuestra ciudadanía –la cultural– que complementa otras dimensiones igualmente relevantes, como la civil, la política, la económica, la social y la laboral. En esto, me parece vital destacar que, además, el criterio numérico para ponderar los asuntos públicos es –como el de que “lo perfecto es enemigo de lo bueno”– otro estándar ético peligrosamente ubicuo. ¿Podríamos acaso argumentar con tanta soltura que la producción de menos víctimas desdramatizaría de por sí el horror histórico del ghetto de Varsovia, o que menos de treinta mil desaparecidos pondrían en duda la existencia de terrorismo de Estado en la Argentina de los años setenta? En estos casos resulta evidente que los criterios de justicia no son cuestión de número sino de valores, de nociones acerca de lo que cada sociedad entiende como correcto e incorrecto. El reconocimiento de los derechos culturales opera de manera homóloga.

Por otra parte, la política del “mejor algo que nada” sólo multiplica las tensiones y contradicciones de la coyuntura, pues a menudo funciona como excusa autocomplaciente que da cabida a iniciativas fragmentadas, de dispar intensidad y alcance, en ocasiones superpuestas pero en muchos casos impulsoras del dilema de “la frazada corta” –forma corriente de describir una noción de la política como juego de suma cero donde no hay forma de que algunos ganen algo sin que otros inevitablemente lo pierdan–.

Tal vez un ejemplo ayude a fundamentar esta segunda preocupación, ligada a la importancia de repensar y no meramente emparchar nuestros ordenamientos y acuerdos de convivencia. Ciertas demandas indígenas de territorio producen escozor. Aunque muchos países –vecinos y no tanto– han reconocido territorios indígenas y ninguna catástrofe les ha acontecido, se teme que esas demandas “escondan” ataques foráneos contra la soberanía estatal,<sup>14</sup> que permitan el amparo de “vivillos” locales,<sup>15</sup> o vulneren los intereses de terceros.<sup>16</sup>

En verdad, la sospecha permanente de que hacer lugar al reconocimiento de derechos especiales alienta falsas identificaciones –estimula a la gente a “hacerse pasar por indios”– resulta de la combinación de una lec-

tura instrumentalizante de la política pero también de las identidades mismas. Respecto de las identidades, el instrumentalismo favorece una visión simplista de la historia y de nuestras subjetividades, en el sentido de nulificar la multiplicidad de experiencias e interpelaciones que nos constituyen y atraviesan, tras la idea de que debemos ser una sola cosa a la vez y que los derroteros identificatorios son unidireccionales. Haber por ejemplo silenciado pertenencias indígenas se ve como acto de agentes racionales que no tendrían por qué desear lícitamente re-asumir esa identificación. No se contempla que ciertos silenciamientos de pertenencias puedan haber sido compulsivos o estratégicos, por lo que sólo cabe ver como espurio u oportunista el deseo de reasumirlos. Paralelamente, las asimetrías de poder favorecen que sean algunos –más que otros– quienes detentan la potestad de definir cuál es “la identidad apropiada” de cada sector –perspectiva alimentada por la posibilidad de posicionarse en lugares de enunciación privilegiados que no han experimentado ni logran entrever que no todos tienen idéntico poder de autodefinición, ni cuán difícil es remontar estigmatizaciones para apegarse a lugares que hoy se ven como “ventajosos”, pero en verdad arrastran y siguen actualizando décadas de oprobios y malestares—. <sup>17</sup>

Respecto de la contrariedad que provoca la idea de territorios indígenas, historiadores como Mónica Quijada (2000) han dicho que el territorio ha sido la base y clave de la forma argentina de construir ciudadanía y nación. Podríamos por tanto ver en esto una clave histórica para entender por qué la idea de territorio indígena se ve en ciertos casos como una amenaza a la soberanía estatal. No obstante, esta centralidad del territorio para dar cuenta de la estatalidad y construcción de nacionalidad en Argentina no alcanza a explicar por qué no se ha hecho ni hace foco con idéntico ahínco en señalar los efectos de los procesos de privatización y extranjerización de la propiedad de las tierras públicas, históricos y presentes. Posiblemente aquí nos encontremos ante uno de los estándares dobles más difíciles de roer, uno que ve la propiedad privada como único campo que requiere seguridad jurídica y no la entiende como lesiva del control territorial estatal, pero teme la de otros, como si ésta solamente –y no los procesos de reconcentración de la tierra que se vienen dando en Patagonia y también en otras partes del país, muchas veces a favor de capitales “foráneos”– pudiese verse como responsable del potencial debilitamiento esta-

tal para ejercer una competencia y jurisdicción. Casi como si esa competencia y jurisdicción estatal no incluyeran la responsabilidad de remedar la precariedad e inseguridad jurídica en que viven “nuestros hermanos aborígenes” y también muchos otros que, sin ser aborígenes, tampoco debiéramos dejar de considerar hermanos.

## Notas

<sup>1</sup> Retomo sobre el final qué entiendo por nociones “simplistas” de igualdad ciudadana.

<sup>2</sup> Por ello resumo aquí perspectivas volcadas en otros trabajos, aunque la reescritura de este artículo ha buscado incorporar algunas de las discusiones que quedaron abiertas y pendientes en las jornadas de los Debates de Mayo III.

<sup>3</sup> Aunque desde hace un tiempo se viene trabajando en esta dirección, la reconstrucción de diversas formaciones provinciales de alteridad es prácticamente incipiente para buena parte del país. Al respecto, véase por ejemplo Escolar (en prensa), Ocampo (2005), Pizarro (2006) o los artículos reunidos en Briones (2005c).

<sup>4</sup> Para un desarrollo de la economía política de producción de la diferencia cultural y de las geografías estatales de inclusión/exclusión preponderantes en la formación nacional de alteridad, así como las construcciones de aboriginalidad resultantes, véase por ejemplo Briones (2002, 2004, 2005b).

<sup>5</sup> Una variante de esta renovada sospecha de aloctonía mapuche –igualmente subsidiaria de la nacionalización retrospectiva de las pertenencias de los pueblos originarios– responsabiliza a este pueblo de la desaparición de los tehuelche, recurrentemente definidos como “los verdaderos indios argentinos” en la Patagonia (Briones, 1999; Rodríguez y Ramos, 2000). Sorprendentemente, un razonamiento como éste –que por cierto desconoce las complejidades de los procesos etnogenéticos en Patagonia– apareció incluso en la mesa de conclusiones de los Debates de Mayo III, cuando Martín Caparrós sostuvo que, en todo caso, el Estado argentino hizo con los mapuches lo que éstos habían hecho con los tehuelches. No puedo entender esta aplicación también retrospectiva de “la teoría de los dos demonios” –teoría que resulta tan cuestionable para pensar otros momentos de la historia argentina– más que como ejemplo de otro de los estándares dobles con los que aún se juzgan ciertas cuestiones que involucran a los pueblos originarios –entendiendo por doble estándar la práctica que aplica sobre algunos varas que no se consideran pertinentes de aplicación sobre el “nosotros” hegemónico (Briones, 1998).

<sup>6</sup> Lo considero singular porque, como veremos, pareció primar en ambas cámaras alto consenso en torno a la idea de que la postergación histórica de “nuestros hermanos aborígenes” es una mancha para la Nación que debe ser subsanada de inmediato. También porque dicho reconocimiento se dio de una manera no sólo casi unánime sino súbita, especialmente cuando se advierte que en las sesiones de 2005 se intentó discutir un proyec-

to similar que se venía trabajando desde 2003, sin que se lograra obtener quórum en ninguna de las cinco sesiones ordinarias y extraordinarias para las que esa discusión estaba agendada. Para un análisis de este proceso, véase Briones (2007).

<sup>7</sup> Diversos autores en y desde distintas academias y para contextos diferentes han ido caracterizando una época que Gordon (1991) delimita como anclada en una gubernamentalidad neoliberal y que, en términos del reconocimiento de las diferencias culturales, Hale (2002) sintéticamente define como de multiculturalismo neoliberal. No siendo éste el foco de la presentación pero para hacerme cargo de mis posicionamientos, remito a los trabajos más recientes en los que he desarrollado la temática (Briones, 2005a y b).

<sup>8</sup> La forma de encabalar sujetos y agentes permite inferir esa unidireccional supremacía, porque muestra que los que se mezclaron e integraron no fueron los españoles (sujeto gramatical de la oración), sino las mismas comunidades aborígenes, que en otros casos se alejaron hacia pueblos aislados o perdidos.

<sup>9</sup> Véase por ejemplo el análisis de “la salteñidad” realizado por Lanusse y Lazzari (2005).

<sup>10</sup> El punto a destacar a este respecto es que la eficacia residual de esa eyección es notable. Si la lectura autocomplaciente sobre que Argentina no es un país racista porque no tiene negros se afianzó en el último cuarto de siglo XIX, esa imagen se reinscribe de distintos modos hasta el presente. Por ello al comentar lo aprendido sobre políticas indigenistas de tierras en su viaje a Australia, la Senadora Escudero de Salta sostiene: “Porque ellos tienen un problema más grave que nosotros: *si bien* aquí hay un alto mestizaje, *en Australia existe un problema mucho más profundo vinculado con las diferencias raciales*” (HSN versión taquigráfica 16/08/06: 17, mi énfasis).

<sup>11</sup> De los muchos ejemplos que podrían darse, resulta ilustrativa la manera en que la Sra. Oribe, integrante del pueblo Ava-Guaraní, trata de mostrar a los legisladores de la Comisión de Población y Desarrollo de la HCDN esos efectos. Al momento de tomar la palabra, explica: “Nosotros no somos ignorantes, nosotros conocemos mucho. Cada uno de esos que ustedes llaman ‘bolitas’ que están tirados por ahí vendiendo ajo tiene muchos conocimientos ancestrales que puede enseñarles para parar el hambre [...]”. Y claro que estas experiencias de discriminación no se revierten fácilmente, ni aunque la diputada Pérez Suárez intentase aclararle: “Nosotros no los llamamos ‘bolitas’ (Frases tomadas de la versión taquigráfica, Comisión de Población y Desarrollo de la HCDN 2004, encomillado de ‘bolitas’ en el original)”. Aunque los Avá-Guaraní “no sean confundidos con bolitas”, aunque los diputados involucrados no usen el término ni con ellos ni con nadie, tenemos que hacernos cargo de que éste y otros rótulos igualmente xenófobos circulan cotidianamente, siendo una de las muestras de anidamiento entre la xenofobia y racialización que caracterizan nuestros espacios públicos.

<sup>12</sup> Para un análisis de la sistemática negación de la presencia indígena en Santa Cruz, ver por ejemplo Rodríguez (1999).

<sup>13</sup> Mi idea de “coyuntura” se basa en la forma en que Lawrence Grossberg retoma la propuesta de contextualismo radical de Stuart Hall, para llevar a cabo análisis que pongan en el centro de nuestra mira las especificidades históricas sin renunciar a explicar ordenamientos amplios. En palabras de Grossberg (2006: 4-5), la coyuntura es “una descripción

de una formación social como fracturada y conflictuada, sobre múltiples ejes, planos y escalas, constantemente en búsqueda de balances o estabilidades estructurales temporarios a través de prácticas y procesos de lucha y negociación”; menos un período o porción de tiempo, que un momento definido por una acumulación/condensación de contradicciones, una fusión de diferentes corrientes o circunstancias.

<sup>14</sup> Decía la Senadora Escudero de Salta: “En la norma pareciera que el INAI trabajará con las provincias, pero también con las ONG’s y con las universidades. *En ese sentido, quiero llamar un poco la atención acerca de algunas ONG’s*, porque lo que hay que dejar muy en claro en este debate –para la interpretación correcta de la norma–, es qué se entiende por “cuestión indígena” [...] Y quiero llamar la atención respecto de algunas organizaciones no gubernamentales *que están trabajando en esta cuestión, especialmente en zonas de frontera. Al parecer, quieren apropiarse de una parte del territorio argentino [...]* En ese sentido, *tiene que quedar absolutamente en claro que este Congreso sancionará una ley para los argentinos*, considerando, admitiendo y reconociendo la participación igualitaria de los pueblos argentinos que tienen un lugar en el territorio nacional; pero *de ningún modo permitiremos que se ponga en riesgo la soberanía de nuestro país* (HSN Versión taquigráfica 16/08/06: 21/22, mi énfasis)”.

<sup>15</sup> Puntualizaba el Senador Morales de Jujuy por la UCR que la ley debe estar orientada a las comunidades indígenas y no a “cualquier argentino *que se ponga una pluma en la cabeza y se diga representante* de comunidades indígenas, como hay muchos y abundan por todos lados (HSN versión taquigráfica 16/08/06: 35, mi énfasis).”

<sup>16</sup> Decía la Diputada Comelli de Neuquén “...este proyecto, sigo creyendo que está destinado a generar más problemas que soluciones y que va a afectar seriamente los intereses de la Nación [...] Creo que *en el país hay lugar para todos pero tal vez no para los que con un barniz de resistencia o protesta social persiguen en realidad la creación de verdaderos enclaves políticos donde no rijan las leyes argentinas*. Esto *lo hemos vivido y sufrido muchas veces, sobre todo en la provincia a través de la palabra y acción violenta de sectores que se dan en llamar “pueblo mapuche en reivindicación de un territorio”, ni siquiera de las tierras [...]* Tampoco existe una definición clara respecto de las tierras que tradicionalmente ocupan. Como en todo régimen de emergencia, la interpretación de los alcances debe ser restrictiva y acotada para lesionar lo menos posible los derechos constitucionales de terceros (HCDN versión taquigráfica 1/11/06, mi énfasis).”

<sup>17</sup> Por ejemplo, en la mesa de conclusiones, Martín Caparrós expresó su preocupación ante efectos de políticas de reconocimiento que estarían propiciando que gente de la Quebrada de Humahuaca –específicamente de Purmamarca– que él había conocido como campesinos, estuviesen autoidentificándose como indígenas (además, como si una cosa inevitablemente imposibilitase la otra). Desconozco cuántas oportunidades ha tenido Caparrós de escuchar cómo las sucesivas generaciones de estos conciudadanos han venido contando sus historias antes y ahora. Como cientista social no me cabe duda de que esos relatos han ido cambiando pues, como es obvio, siempre vamos resignificando nuestro pasado desde preocupaciones presentes. Lo que sin embargo también podría presuponer es que, de haber podido escuchar relatos en un plazo de mediana –ni siquiera larga– duración, en algún momento habríamos estado en condiciones de entender las razones de la Rebelión de



Qera a fines de siglo XIX, las del Malón de la Paz, a mediados del siglo XX, así como infinidad de historias sobre ninguneos e imposiciones que eventualmente también indicaron que un camino menos doloroso de transitar podía ser el de simplemente aceptar los rótulos que los de “afuera” –hacendados, comerciantes, jueces de paz, misioneros, docentes, periodistas, antropólogos, etc.– se empeñaban en aplicar, como modo incluso de evitar sufrimientos experimentados en carne propia a los hijos. Por eso me preocupa menos que la gente se auto-identifique desde las categorías que presupongo apropiadas que entender qué es lo que ha ido conculcando o posibilitando que se ejerza el derecho a la auto-identificación.

## Referencias

- Aylwin, José (2007): “Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile: Paradojas de un Estado ‘Globalizado’”, ponencia para el *Simpósio Constituições Nacionais E Povos Indígenas*, coordinado por Alcida Rita Ramos. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasilia, 9 al 11 de mayo.
- Boccaro, Guillaume (2004): “Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria”, *Cuadernos de Antropología Social*, jul./dic., 20:113-129.
- Briones, Claudia (1998): *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- (1999): *Weaving “the Mapuche People”: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, UMI N° 9959459.
- (2002): Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina, *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXIII, pp. 61-88.
- (2003a.): “Culturas cuestionadas del neoliberalismo y la globalización”. Ponencia para el Workshop on *Cultural Hemispheres*. The University of California Humanities Research Institute (UCHRI) in Irvine, California. San José de Costa Rica, 31 de enero a 2 de febrero.
- (2003b.) “Incómodas fascinaciones: El factor cultural en las Relaciones Internacionales”. Ponencia para la mesa “Gobernabilidad en el escenario internacional” del *I Encuentro de Egresados y Estudiantes de Relaciones Internacionales de Iberoamérica*, 27 de agosto. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA.

- (2004): Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, Ginebra, N° 68, pp. 73-90.
- (2005a.): *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura*. Jigra de letras N° 4, Colombia, Editorial Universidad del Cauca.
- (ed.) (2005b.): “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 11-43.
- (ed.) (2005c): *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- (2007): “Reconocimientos y políticas respecto del derecho de los Pueblos Indígenas a sus tierras/territorios en Argentina: un balance”. Ponencia para el *Simpósio Constituições Nacionais E Povos Indígenas*, coordinado por Alcida Rita Ramos. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 9 al 11 de mayo, (en prensa).
- Briones, Claudia y Lenton, Diana (1997): “Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena”, *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística, FFyL-UBA, pp. 303-318.
- Carrasco, M. (1991): “Hegemonía y Políticas Indigenistas Argentinas en el Chaco Centro-Occidental”, en *América Indígena*, vol. LI, N° 1, México, ene-mar.
- Carrasco, M. (2000): *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat e International Working Group on Indigenous Affairs. Serie Documentos en Español N° 30, Buenos Aires, VinciGuerra, Testimonios.
- Comisión de Población y Desarrollo de la HCDN (2004): *Reunión de Comisión del miércoles 2 de junio de 2004 (3ra. Parte), con el Presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Dr. Jorge RODRÍGUEZ y miembros de Comunidades Indígenas*. Versión taquigráfica, m.i.
- Dagnino, Evelina (2002): “Sociedad Civil, espacios públicos y construcción democrática en Brasil: límites y posibilidades”, en E. Dagnino (coord.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil, México*, Universidad Estadual de Campinas y FCE.
- Escolar, Diego (en prensa): *Los Dones Étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo.

- Ferguson, J. y Gupta A. (2002): "Spatializing states: towards an ethnography of neoliberal governmentality", *American Ethnologist* 29(4), pp. 981-1002.
- Gordon, C. (1991): "Governmental rationality", en G. Burchell et al. (eds), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 1-51.
- Grossberg, Lawrence (2006): "Does cultural studies have futures? Should it? (or what's the matter with New York?). Cultural studies, contexts and conjunctures", *Cultural Studies* 20(1), pp. 1-32.
- Hale, Charles (2002): "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies* N° 34, pp. 485-524.
- HCDN (Honorable Cámara de Diputados de la Nación) (2004): *Versión Taquigráfica (provisional) de la 36a. Reunión - 26a. Sesión ORDINARIA (Continuación) del 01/11/2006. Debate sobre el proyecto EMERGENCIA EN MATERIA DE POSESIÓN Y PROPIEDAD DE LAS TIERRAS QUE OCUPAN COMUNIDADES INDÍGENAS ORIGINARIAS DEL PAÍS. Orden del día N° 1.301.* (Disponible en <http://www1.hcdn.gov.ar/sesionesxml/reunion.asp?p=124&r=36>, bajado el 13 de marzo de 2007).
- HSN (Honorable Senado de la Nación) (2006): *Versión Taquigráfica (provisional) de la 19/ Reunión - 17/ Sesión ordinaria del 16 de agosto de 2006.* pp. 9-43. (Disponible en <http://www.senado.gov.ar/web/taqui/cuerpo1.php?Page=2&iPageSize=10&cOrden=0&cSentido=DESC&anio=&operador=&pal1=&pal2=>, bajado el 13 de marzo de 2007).
- Kincheloe, J. y Steinberg, S. (1999): *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Octaedro.
- Lanusse, Paula y Lazzari, Axel (2005): "Salteñidad y Pueblos Indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades", en C. Briones (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 223-52.
- Ocampo, Beatriz (2005): *La Nación Interior. Canal Feijóo, Si Lullo y los Hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Pizarro, Cynthia (2006): "Ahora ya somos civilizados". *La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Colección Thesys 10.

- Quijada, Mónica (2000): *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina. Siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Humanidades, Instituto de Historia.
- Rodríguez, Mariela (1999): *Fantasmas Tehuelches en el imaginario santacrucense*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, *M.i.*
- Rodríguez, Mariela y Ramos, A. (2000): Detrás de las noticias: ¿una voz, muchas voces o silencios? *Actas del V Congreso Nacional de Antropología Social*, La Plata, Entrecomillas Impresores, Parte III, pp. 345-356.
- Segato, R. (1998b): "The color-blind subject of Myth; or, where to find Africa in the nation", *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 129-51.
- Van Cott, D. Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburg, University of Pittsburgh Press.
- Williams, B. (1993): The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes, *Cultural Critique* 24, pp. 143-191.
- Zambrano, Carlos Vladimir (2004): *Ejes políticos de la diversidad cultural*, Colombia, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional.